

LÉON J. ELDERS

Kerkrade

AVERROÈS ET THOMAS D'AQUIN

Il y a huit siècles, le grand philosophe de Cordoue Abu I-Walid Muhammad ibn Rushd, que les occidentaux ont coutume d'appeler Averroès, mourut à Marrakech. Sa dépouille mortelle fut transportée à Cordoue, où ce juriste et philosophe avait passé la plus grande partie de sa vie. Averroès naquit, en effet, à Cordoue en 1126 dans une famille de juristes et se familiarisa dès sa jeunesse avec les enseignements de l'islam. Sur l'invitation du calife Abu Ya'qub Ysuf I (r. 558-580/1163-1184) il s'attela à la tâche de commenter les œuvres d'Aristote. De cette façon il écrivit trois séries de commentaires: le petit, le moyen et le grand commentaire, en total 38 écrits dont 34 existent en traduction latine.

Tandis qu'Avicenne a légué au monde arabe une œuvre philosophique et scientifique, dans laquelle le néoplatonisme fournit l'arrière-plan métaphysique des analyses, Averroès a essayé de présenter l'aristotélisme dans sa pureté originale. Grâce à ses travaux en médecine et en droit, Averroès était bien connu dans le monde musulman, mais on le considérait plutôt comme un rationaliste. Ainsi son œuvre a exercé beaucoup moins d'influence dans les pays islamiques qu'en Occident. Ce n'est que dans les années vingt de notre siècle qu'on a commencé à accorder plus d'attention au grand penseur.

Vers 1230 la plupart des commentaires aristotéliens d'Averroès avaient été traduits en latin par Michel Scot qui travailla d'abord à Toledo et plus tard à la cour de l'empereur Frédéric II à Palermo. Ainsi les occidentaux ont étudié Aristote en même temps que l'interprétation du grand

philosophe de Cordoue. Vers le milieu du treizième siècle, le traité *De substantia orbis* était également disponible en traduction latine, mais le *Destructio destructionum* de la philosophie d'Algazel ne parut en latin qu'en 1328¹.

En tant que philosophe musulman, Averroès proposa une théorie nouvelle sur les rapports entre la foi et la science: le Coran est le livre de Dieu et donc absolument vrai. Toutefois, selon lui, il faut diviser les personnes qui ont affaire avec ce texte, en trois catégories: les philosophes, les théologiens et les simples fidèles. Seuls les philosophes appliquent un esprit critique au texte et utilisent des arguments rigoureux; les théologiens se contentent d'explications probables, tandis que le commun des fidèles vit d'images et de sentiments. Il s'ensuit que l'explication philosophique du Coran, indépendante de la théologie, est possible. De cette façon Averroès a ouvert la porte au «rationalisme».

Quant à ses positions métaphysiques, signalons que, selon le philosophe de Cordoue, le sujet de la métaphysique est Dieu, dont l'existence est démontrée dans la philosophie de la nature (Dieu est le Premier Moteur immobile). La doctrine de la création d'Averroès n'est pas très claire. Celui-ci semble avoir suivi d'abord la théorie avicennienne de l'émanation des créatures de Dieu de toute éternité. Mais selon lui, il faut un substrat éternel antérieur à l'émanation, — la matière. Plus tard, il aurait abandonné ce schéma et n'aurait attribué à Dieu qu'une causalité exemplaire. Le Premier Moteur n'est plus la cause efficiente des intelligences qui lui sont subordonnées. Au lieu d'être dynamique et évolutif l'univers est statique et éternel. La volonté divine n'aurait pu créer un univers qui a un commencement dans le temps: cela aurait impliqué un changement en Dieu même. Les créatures sont composées d'acte et de puissance; Dieu seul est acte pur. Averroès n'admet pourtant pas la distinction réelle de l'acte de l'être et de l'essence.

En psychologie Averroès interprète les textes du *De anima* à propos de l'intellect dans un sens monopsychiste: il n'y a qu'un intellect unique et universel pour tous les hommes. En prenant appui sur la thèse aristotélicienne de l'immatérialité de l'intellect et de sa séparation de la matière, Averroès entend cette séparation dans un sens ontologique. Les hommes individuels «pensent» dans la mesure où cet intellect se tourne

¹ On en connaissait pourtant l'existence grâce au *Guide des égarés* de Maïmonide. Le dominicain Raymond Martin (13^e siècle) a d'ailleurs lu l'ouvrage en arabe ou en hébreu. Voir *Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, ed. by B. H. ZEDLER, Milwaukee, 1961, p. 21.

vers les images de leurs facultés sensibles. Averroès voit une confirmation de sa théorie dans le fait que tous les hommes forment les mêmes concepts universels des choses. Selon lui, l'intellect est divisé en deux, l'intellect agent et l'intellect réceptif.

On pourrait dire que l'œuvre d'Averroès est une tentative pour faire retour à un aristotélisme plus pur mais que, sur plusieurs points d'une grande importance, sa pensée contredit la foi chrétienne. Pour Averroès la doctrine d'Aristote était vraie au plus haut degré, car l'intelligence d'Aristote était au sommet de ce que l'intellect humain peut atteindre; la divine providence nous l'a donné pour que nous apprenions par son intermédiaire tout ce que l'homme peut connaître.

Il est donc important de voir comment Thomas d'Aquin a apprécié les écrits du grand philosophe de Cordoue. Notre enquête porte sur les citations d'Averroès dans les œuvres de l'Aquinate (au total un peu moins de 500)². Ce chiffre peut paraître considérable. Mais si l'on tient compte du fait que, dans la seule *Somme de théologie*, il y a quelque 25 000 citations bibliques et environ 2 500 références à saint Augustin et autant à Aristote, il est plutôt modeste. Disons d'emblée que la position de Thomas vis-à-vis d'Averroès n'est pas sans problème. Au début de sa carrière Thomas semble lui accorder une grande autorité, mais plus tard les citations d'Averroès diminuent en fréquence. On en trouve peu dans la *Somme de théologie* et la *Somme contre les gentils*. Saint Thomas semble même faire de son mieux pour détruire l'autorité d'Averroès comme commentateur d'Aristote (dans son *Commentaire sur la Physique* et le *De unitate intellectus*). On a suggéré qu'il s'agit d'un procédé dialectique, — attribuer les erreurs au philosophe arabe, faire de lui le bouc-émissaire pour exonérer Aristote lui-même de tout blâme. Pour y voir clair nous nous proposons d'étudier de près les citations d'Averroès dans les écrits de saint Thomas, en particulier, dans les écrits de la première et ceux de la dernière période parisienne, pour essayer de déterminer d'une façon plus précise ce que celui-ci a apprécié chez le grand philosophe et ce qu'il a accepté de lui et, d'autre part, pour voir mieux ce qu'il a rejeté³.

² Le professeur C. VANSTEENKISTE a le mérite d'avoir dressé la liste complète de ces citations. Voir son étude *San Tommaso d'Aquino ed Averroè*, parue dans la *Rivista degli studi orientali*, 32 (1957), p. 585-623. La liste est suivie d'une brève analyse et de quelques observations. Ce travail nous a été extrêmement utile.

³ Nous avons étudié toutes les citations d'Averroès dans l'œuvre de saint Thomas mais n'en pouvons mentionner ou discuter ici qu'un petit nombre. Nous ne distinguons pas entre citations littérales et références à des doctrines particulières.

Le Commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, les *Questions disputées sur la vérité* et l'*Expositio in Boetii De Trinitate* figurent parmi les premiers écrits de l'Aquinate. Ces trois ouvrages contiennent à eux seuls près de la moitié des citations d'Averroès dans l'ensemble de l'œuvre de l'Aquinate.

Pour ce qui est du caractère général de ces références aux idées du philosophe de Cordoue, il faut dire que, dans ces passages, Averroès apparaît comme une autorité en philosophie, qui est souvent invoquée (après le résumé d'un texte d'Aristote) pour indiquer ainsi que l'interprétation que donne saint Thomas de la pensée du Stagirite, est correcte. Averroès est presque exclusivement appelé «le Commentateur» (238 sur 246 fois), ce qui veut dire qu'il est l'autorité reconnue pour interpréter les écrits aristotéliens⁴.

Thomas d'Aquin reprend un grand nombre de formules doctrinales concises au philosophe arabe. En voici quelques exemples: Dieu est acte pur; en lui se trouvent toutes les formes. — La pluralité des noms divins ne suppose aucune multiplicité en Dieu: sa perfection dépasse tout et correspond aux différents noms que nous lui attribuons (qui ne sont pas des synonymes). — Quand Platon dit que Dieu se meut ou est mouvement de soi, il faut comprendre cela de la pensée divine et son amour. — Dieu est la mesure de toutes les choses. Son activité et celle des créatures ne sont pas univoques.

Plusieurs de ces formules reviennent dans d'autres œuvres de saint Thomas. Elles annoncent les florilèges qu'on fera plus tard.

Signalons maintenant les points de divergence en théologie: Averroès attribue à Dieu la science des choses en tant que celles-ci sont des étants, mais non en tant qu'elles sont des choses particulières. Cette position est fautive, dit saint Thomas, car Dieu est la cause des choses particulières et doit les diriger vers leur fin⁵. Averroès est blâmé aussi parce qu'il exclut de Dieu la science du mal et des privations. — Autre point de critique: Averroès attribue à Aristote la théorie selon laquelle la providence divine ne s'étend pas à des choses particulières⁶. Dans ce contexte il faut mentionner aussi la vue que la puissance divine est limitée à la production du monde actuel. Le verdict de l'Aquinate est sévère:

⁴ Il est à noter qu'à l'époque de saint Thomas le titre de commentateur est donné aussi aux auteurs «reconnus» de commentaires (par exemple, à Eustatius pour son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque*).

⁵ *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3.

⁶ *In I Sent.*, d. 39, q. 2., a. 2.

«Quant à ce point il s'est trompé et il ne faut pas accepter son autorité»⁷. Que les philosophes disent ce qu'ils veulent, il nous faut tenir fermement que la puissance divine n'est pas limitée à cet univers-ci. Autre erreur qui est critiquée à plusieurs reprises: la création du monde n'est pas de toute éternité, comme le veut Averroès. Selon celui-ci le temps implique toujours un moment antérieur: voilà pourquoi le temps ne peut pas avoir commencé; d'ailleurs la volonté divine est immuable et Dieu ne commence pas à créer le monde⁸.

Passons à notre enquête concernant l'exposé sur les créatures. Thomas a recours à Averroès pour déterminer comment les anges se distinguent les uns des autres: le degré de simplicité d'une substance douée d'intelligence est le degré de la proximité de son intelligence à la forme qu'elle connaît. — Pour ce qui est de la philosophie de la nature et en particulier de la cosmologie, le recours aux textes d'Averroès est notable. Celui-ci est une autorité pour des questions au sujet de la nature et des mouvements des corps célestes: ceux-ci sont d'une nature différente de celle des corps sublunaires. Ici pourtant l'Aquinate note qu'Averroès se trompe quand il dit que les corps célestes en tant que tels consistent seulement en matière (une matière toute particulière bien entendu); leurs moteurs, qui sont leurs formes, ne sont unis à eux que de l'extérieur. D'ailleurs il est erroné de dire que les corps célestes sont tous de la même espèce, conclusion logique de la position antérieure. Dans son *Commentaire des Sentences* II 1, 2, 5 ad 1, Thomas semble faire sienne la vue d'Averroès selon laquelle la corporéité des corps célestes est supérieure à celle du corps humain. A plusieurs reprises il approuve la position du philosophe de Cordoue qui affirme que le temps reçoit son unité de celle du mouvement du premier ciel. — L'influence des corps célestes sur les choses sublunaires ne s'exerce pas d'une façon violente: les agents dans notre monde sont comme des instruments des forces supérieures. Averroès est loué pour avoir soutenu qu'il n'y a aucune matière dans les êtres spirituels. La lumière est l'élément dont la densité est la plus réduite. — Thomas approuve la position du penseur arabe d'après laquelle, dans la nutrition, la matière est remplacée continuellement, tandis que la forme substantielle demeure la même. Il cite également à plusieurs reprises des dictons comme les suivants: les premiers principes sont les instruments de l'intellect agent; les vertus

⁷ *In I Sent.*, d. 42, q. 2, a. 2.

⁸ Voir *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 5.

morales, et tout particulièrement la chasteté, favorisent la vie intellectuelle. La célèbre définition de l'*habitus*⁹ est citée jusque dans la *Somme de théologie*.

Quant aux divergences, mentionnons en premier lieu l'opinion, rejetée à plusieurs reprises par l'Aquinate, selon laquelle les formes substantielles des éléments demeurent présentes à moitié dans le composé chimique, opinion stigmatisée comme impossible. Plus importante est la critique très ferme de la théorie de l'unicité de l'intellect humain, théorie qui, à partir de 1267 jusqu'à 1270, donna lieu à une controverse entre Thomas et Bonaventure d'une part, et les averroïstes parisiens d'autre part¹⁰. Déjà lors de son premier séjour parisien l'Aquinate avait qualifié cette théorie comme «frivole sous plusieurs aspects», contraire à la pensée d'Aristote et sans aucune valeur¹¹.

Malgré ces critiques et parfois dans l'article même, où le monopsychisme d'Averroès est rejeté vigoureusement, Thomas continue à se servir de textes du Commentateur. A notre surprise, celui-ci est même cité pour établir l'autorité des évêques: dans toute république les actes les plus nobles sont réservés au chef d'état; voilà pourquoi les actes les plus importants doivent être réservés aux évêques¹².

Comme nous l'avons indiqué, les références aux œuvres d'Averroès sont assez nombreuses dans les *Quaestiones disputatae de veritate* (au total 56). On y rencontre un grand nombre de citations qui se trouvent aussi dans le *Commentaire sur les Sentences*. En raison du contenu spécial de ces questions disputées, les références concernent surtout la théorie de la connaissance. Voici quelques exemples: l'âme est aux objets intelligibles ce que la matière première est aux formes; l'intellect connaît au moyen des 'intentions'; certaines choses ne peuvent être connues qu'avec difficulté en raison de l'imperfection de nos facultés; nous connaissons une chose quand nous connaissons ses causes; la *cogitativa* est appelée raison particulière; le concept de l'unité n'exprime pas une forme ajoutée à l'être; le bien, que toutes les choses cherchent à atteindre, est l'être; l'âme intellectuelle se connaît par une similitude, etc. D'autres citations reprennent des passages déjà mentionnés dans le *Commentaire sur les Sentences*. Notons toutefois que Thomas rejette la théorie selon laquelle

⁹ «Habitus est quo quis agit cum voluerit».

¹⁰ Voir F. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, D. C., 1980.

¹¹ *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1.

¹² *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, ql. 2, 1.

l'intellect agent et l'intellect possible sont des substances séparées et extérieures à l'homme individuel¹³; est également écartée comme erronée la vue que Dieu ne connaît pas l'individuel¹⁴.

Passons à l'examen de la *Somme contre les gentils*, dont la composition fut achevée en Italie¹⁵. Par rapport à l'étendue de cet ouvrage le nombre des références à Averroès est très réduit. Quand il cite Averroès, c'est presque toujours pour le réfuter. Il s'agit surtout de la théorie de l'unicité de l'intellect humain, tant l'intellect possible que l'intellect agent¹⁶. A cela s'ajoutent la négation de l'opinion selon laquelle Dieu ne connaît pas les privations (donc non plus le mal) (I 71) et la réfutation de la thèse selon laquelle, dans sa vie sur terre, l'homme peut connaître les substances séparées (III 43); l'Aquinatense rappelle, en s'opposant à Averroès, que notre bonheur ne consiste pas dans la connaissance des substances séparées. Notons toutefois que les termes dans lesquels, dans la *Somme contre les gentils*, Thomas écarte ces opinions, sont très courtois, — ce qui s'explique par le climat paisible à Naples, où il semble avoir rédigé ces textes et surtout par la finalité de l'ouvrage: fournir du matériel pour un dialogue avec des sages musulmans et juifs¹⁷.

Quant à la *Somme de théologie*, le chef d'œuvre de l'Aquinatense, notons d'emblée que les citations y sont très peu nombreuses: Averroès est presque absent de la Deuxième et la Troisième Partie de la *Somme*¹⁸. Dans la Première Partie Thomas reprend les affirmations suivantes: Dieu est la mesure de toutes les choses; une volonté, qui se tient ouverte aux deux membres d'une alternative, n'agit pas; toutes les perfections se trouvent en Dieu; la lumière n'est pas pour faire exister les couleurs, mais pour que l'atmosphère devienne translucide. Mais il critique surtout les positions connues à propos de l'unicité de l'intellect possible et l'intellect agent. L'union entre cet intellect universel et les images de notre imagination ne suffit pas pour expliquer le fait que nous pensons. Il rejette

¹³ *Quaestiones disputatae de veritate*, 18, a. 5 ad 8.

¹⁴ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 5.

¹⁵ Ce séjour de Thomas en Italie s'étend de 1259 jusqu'à la fin de 1268.

¹⁶ S. C. G. II, chapitres 59-61; 68-73; 75-76; 78.

¹⁷ La cinglante critique des origines et de l'expansion de l'islam (au début du livre) ne témoigne pourtant pas exactement d'un style dialogal.

¹⁸ A l'exception de sa définition de l'habitus, reprise à trois endroits, et son affirmation que les facultés de la vie végétative sont des facultés actives.

également l'affirmation que les formes des éléments dans les composés chimiques se trouvent à mi-chemin entre la substance et les accidents. Est écartée aussi la théorie selon laquelle l'intellect agent en tant que substance s'identifie à son action.

Les *Quaestiones disputatae de potentia* semblent dater de la même époque que la Première Partie de la *Somme*. Le fait que les références aux écrits d'Averroès y sont assez nombreuses s'explique peut-être par le caractère de cet ouvrage: il s'agit d'une discussion académique, dans laquelle diverses autorités et opinions sont examinées. Plusieurs citations sont des textes que nous connaissons déjà. Par exemple, Dieu est dit la mesure de toutes les choses; Une puissance active correspond à une puissance naturelle passive; Dans la simplicité de son être toutes les perfections des créatures se trouvent réunies. Les noms qu'on donne à Dieu ne sont pas des synonymes; Certaines choses n'ont pas en elles-mêmes la possibilité d'exister ou de ne pas exister; Ce qui se fait dans les éléments par l'influence des corps célestes n'est pas contre leur nature; Parmi les accidents l'entité de la relation est la plus faible.

Thomas souligne aussi ses désaccords avec les positions du penseur arabe. Par exemple, il s'oppose à l'affirmation que toutes les choses en dehors de Dieu portent en elles la possibilité de ne pas exister. Les problèmes du monopsychisme ne sont pas discutés dans cet ouvrage.

Le ton de la critique à l'égard d'Averroès devient plus vif dans les *Questions disputées sur l'âme et sur les créatures spirituelles*: Il est «ridicule» de dire que les formes des éléments dans un composé chimique reçoivent du plus ou du moins. Surtout dans ce deuxième ouvrage la théorie de l'intellect unique est critiquée: «Cette position du Commentateur est impossible». La *continuatio* ou continuité entre cet intellect universel et les images de l'homme individuel (dont Averroès se réclame) «ne suffit pas pour expliquer que cet homme-ci pense». Quand il parle de l'intellect comme «séparé» Aristote ne veut pas dire que l'intellect est séparé de l'homme dans son être. Thomas ajoute une observation importante: la raison pour laquelle Averroès a élaboré sa théorie de l'intellect unique semble être que, s'il y avait plusieurs intellects, les hommes individuels auraient des pensées différentes mais, note Thomas, la pluralité des intellects ne s'oppose ni à la communauté, ni à l'universalité ni à l'unité des choses que nous pensons (art. 9 ad 6)¹⁹. L'Aquinatense rejette

¹⁹ La possibilité de penser la même chose se fonde sur la vérité ontologique.

aussi vivement comme «tout-à-fait erronée» la vue selon laquelle le ciel meut comme une cause efficiente et une cause finale; Averroès s'est trompé parce qu'il croyait que, dans les substances séparées, la volonté et le bien qui la meut, doivent être identiques comme le sont aussi l'intellect et sa pensée.

De retour à Paris, en 1269 et 1270, saint Thomas a vigoureusement attaqué les erreurs des averroïstes de la Faculté des Arts. Son traité *De unitate intellectus contra averroistas* résume les lignes de force du débat. L'ouvrage tout entier a été écrit contre le monopsychisme du philosophe de Cordoue et de ses partisans, mais les citations explicites de textes d'Averroès ne sont qu'au nombre de treize. Thomas commence son traité avec le constat que, depuis quelque temps, une erreur s'est répandue chez plusieurs à propos de l'intellect possible: celui-ci ne serait qu'une seule substance, séparée de l'homme individuel. Cette erreur trouve son origine dans les mots d'Averroès (éd. Marietti n. 173), mais le commentateur arabe se trompe. Le monopsychisme est incapable d'expliquer le fait psychologique que «cet homme-ci pense». Quant à ce point, Averroès n'est pas un disciple fidèle de l'École d'Aristote, mais il a corrompu la philosophie de celui-ci (n. 214). Quant à ce point Thomas a sans doute raison et la vérité est de son côté. On pourrait tout de même remarquer que certaines expressions du texte d'Aristote *semblent* favoriser la position d'Averroès: l'intellect ne se mêle pas à la vie organique.

Nous en venons aux commentaires de l'Aquinate du *Liber de causis* et de plusieurs écrits d'Aristote. Thomas trouve dans ce premier ouvrage un argument qui «exclut tout-à-fait» le monopsychisme (Prop. 4, n. 127). Est également rejetée l'affirmation que la volonté divine change si un effet nouveau est produit par elle.

Le *Commentaire sur la Métaphysique* ne contient que peu de références à des textes d'Averroès: quelques-unes des positions doctrinales du philosophe musulman sont approuvées. Par exemple, les souris qui naissent par voie naturelle diffèrent spécifiquement de celles qui doivent leur origine à un processus de putréfaction. Autre thèse qui est approuvée: il y a une certaine affinité entre la métaphysique et la logique. Mais en d'autres passages de son commentaire Thomas reproche à Averroès de donner une explication tordue de la pensée d'Aristote²⁰.

Le *Commentaire sur la Physique* est un cas spécial. Averroès est cité une trentaine de fois, mais il est très souvent critiqué. En I, leçon 7, n. 46,

²⁰ In *XII Metaph.*, leçon 1, n. 211B. cf. II, n. 281.

Thomas appelle «recherchée» une explication d'Averroès; elle est «contre la pensée d'Aristote». En III, leçon 12, n. 396, il dit d'un argument d'Averroès qu'il ne vaut pas grand chose. La réponse qu'Averroès donne à la question de savoir si le premier ciel est dans un lieu, est qualifiée de ridicule. En IV, leçon 12, nous lisons que l'explication d'Averroès est le résultat d'une imagination erronée; ses références sont très superficielles et sa façon de procéder n'est pas sérieuse (*omnino frivola*). La théorie d'Averroès, d'après laquelle le premier ciel est dans un lieu *per accidens*, est ridicule²¹. Son explication du fait que les nombres peuvent être infinis, tandis que la magnitude exclut l'infinité, a peu de valeur, nous dit Thomas. Une autre opinion du philosophe arabe est qualifiée comme «tout-à-fait superficielle»²². Thomas n'est pas moins sévère dans une bonne dizaine d'autres passages. En *In VIII Phys.*, leçon 21, n. 1149, il note que l'interprétation donnée par Averroès est «contraire à ce que dit Aristote et contraire à la vérité».

Dans son *Commentaire sur le De caelo* l'Aquinat n'est pas moins dur. Averroès affirme que, dans les corps célestes, il n'y a qu'une puissance au mouvement local, mais non à l'être, — ce qui est clairement contraire à la position d'Aristote (I, l. 7, n. 62). Une autre explication est qualifiée de «recherchée»; l'affirmation que toutes les étoiles sont de la même nature est «évidemment fausse». En III, leçon 7, n. 594, nous lisons qu'Averroès pensait que la forme des corps lourds et des corps légers est le principe actif de leur mouvement, mais qu'une telle position est tout-à-fait erronée. La forme est le principe par lequel ils se meuvent.

On a l'impression que l'Aquinat cherche à montrer qu'on ne peut pas identifier les vues d'Averroès à la doctrine aristotélicienne et que l'auteur arabe ne mérite pas la réputation de grand commentateur d'Aristote. Malgré le fait que l'Aquinat a reconnu la valeur des commentaires aristotéliciens d'Averroès et qu'il doit à celui-ci certaines explications, il s'est empressé de le critiquer vivement. Cela s'explique par le fait que plusieurs docteurs de la Faculté des Arts à Paris, notamment Siger de Brabant, en se réclamant du grand Averroès, professaient un rationalisme qui les mettait en conflit avec la doctrine de la foi chrétienne. Voilà une des raisons pour lesquelles Thomas a cherché à désolidariser Aristote de son célèbre commentateur arabe: celui-ci n'est pas un interprète toujours fiable de la philosophie aristotélicienne, car il s'est trompé assez

²¹ *In IV Phys.*, l. 7.

²² *In IV Phys.*, l. 12, n. 536.

souvent. On peut ajouter que, à mesure qu'en l'Occident latin l'étude d'Aristote faisait des progrès, on avait moins besoin d'Averroès, voire on le dépassait. On disposait de manuscrits grecs, de traductions du grec et même de quelques traductions latines des grands commentaires grecs du *Corpus aristotelicum*. Mais les remarques critiques de saint Thomas à l'adresse d'Averroès ne sont pas mesquines, même si elles trahissent parfois un mouvement d'humeur. L'Aquinat était convaincu du bien-fondé de ses observations.

Thomas savait l'aristotélisme menacé en raison de certaines de ses erreurs doctrinales et des excès de ses partisans qui allaient inévitablement provoquer des réactions chez les théologiens et les autorités ecclésiastiques. Il a donc essayé de reconstruire, à partir des principes du Stagirite même, un aristotélisme qui exprime la véritable structure des choses. Entreprise difficile et délicate comme la condamnation de 1277 et les critiques de la part des théologiens le montrent. Pour sauvegarder ce projet il a pris ses distances vis-à-vis du philosophe arabe. Pour saint Thomas ce dessein était si important qu'il lui a consacré une grande partie de son temps pendant les dernières années de sa vie.

Tant Averroès que Thomas d'Aquin ont interprété Aristote. Mais ni l'un ni l'autre n'ont écrit des commentaires purement historico-critiques. Il s'agit chez eux d'une interprétation doctrinale. En partant des principes d'Aristote Thomas est allé plus loin qu'Averroès dans l'élaboration d'une pensée philosophique qui, sur plusieurs points, se distingue des doctrines d'Aristote; il a ramené à une grande unité les différentes lignes de pensée, — parfois en désaccord —, qui se trouvent exprimées dans les œuvres du Stagirite. Cette élaboration ultérieure est très notable en anthropologie, en métaphysique et en morale. Averroès ne l'a pas fait, excepté sur quelques points, — comme le monopsychisme, la théorie de la nature des corps célestes, etc. Il demeure plus près du texte d'Aristote. Quant à la distinction réelle entre l'acte de l'être et l'essence, Averroès (qui la rejetait) semble plus proche des textes d'Aristote, mais Thomas a vu cette distinction comme une implication de la doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance. La manière, dont les deux philosophes se sont basés sur le texte et les principes d'Aristote est donc différente.

Les critiques que l'Aquinat soulève à l'adresse d'Averroès n'enlèvent rien de la grande contribution que celui-ci a apportée à la recherche de la vérité, reconnue d'ailleurs par l'Aquinat, comme nous l'avons montré.